

INTERACCIÓN DE IDEAS BUDISTAS Y DEL SĀÑKHYA EN EL YOGA DE PATAÑJALI (CON ESPECIAL REFERENCIA A LOS YOGASŪTRA Y EL YOGABHĀṢYA)¹.

Pradeep P. Gokhale

(Trad. José Antonio Offroy Arranz)

I

La cuestión sobre la caracterización exacta de la filosofía en los *Yogasūtra de Patañjali* no parece estar resuelta todavía. La tradición habla del sistema dual Sāñkhya-Yoga. La filosofía del Yoga de Patañjali se ha llamado a veces Patañjala-Sāñkhya, pero aún se diferencia del Sāñkhya de Kapila en que el primero incorpora el concepto de *īśvara* y el segundo no. Debido a esta diferencia, el Yoga de Patañjali también se ha llamado *Seśvara Sāñkhya*² o Sāñkhya teísta.

Pero la descripción del Yoga como Sāñkhya teísta no parece ser correcta porque *īśvara* en el Yoga de Patañjali no es Dios en el sentido del creador del mundo o incluso la causa eficiente o material del mundo³. El *īśvara* del Yoga lleva consigo todas las características del *puruṣa del Sāñkhya* en su forma ideal. El *puruṣa* del sistema *Sāñkhya*, aunque libre por su propia naturaleza, aparentemente está esclavizado debido a su unión con *prakṛti*. El *īśvara* del Yoga es *puruṣa-viśeṣa*⁴ (un ser consciente especial) en el sentido de que el *puruṣa* del sistema Sāñkhya, aunque libre por su misma naturaleza, aparentemente está esclavizado debido a su unión con *prakṛti*, mientras que el *īśvara* del Yoga ni siquiera resulta afectado por posibilidad alguna de esclavitud en forma de aflicciones, acciones o impresiones latentes de acciones

¹ Traducción del artículo publicado por Pradeep P. Gokhale, "Interplay of Sāñkhya and Buddhist Ideas in the Yoga of Patañjali", (<https://unipune1.academia.edu/pradeepgokhale>) 2015, Universidad Central de Estudios Tibetanos, Sarnath, Varanasi (India)

² El *Sarvadarśanasamgraha* de Sāyaṇamādhava se refiere a la filosofía de Patañjali como *seśvara-sāñkhya*. Sin embargo, Bronkhorst acertadamente tiene sus reservas al llamar al Yoga de los Yogasūtra y el Yogabhāṣya como *seśvara-sāñkhya*. Véase Bronkhorst (1981).

³ Bronkhorst (1981) apoya este punto de vista. También sostiene que la aproximación más cercana a lo que sabemos sobre el 'Sāñkhya con Dios' del *Tattvasamgraha* y *Pañjikā* parece encontrarse entre los Pañcarātras.

⁴ YS 1.24

pasadas. Esto lo convierte en un *puruṣa* ideal. Patañjali le atribuye omnisciencia⁵ pero no omnipotencia. También se supone que este *īśvara* es maestro de maestros⁶, porque, como *puruṣa* ideal libre de ignorancia, puede ser visto como una estrella guía, como un ejemplo para todos. Pero no es un objeto de devoción (*bhakti*) en el sentido tradicional del término. Si *īśvarapraṇidhāna* significa devoción a *īśvara*, entonces se trata de devoción en el sentido de meditación de entrega. La pronunciación de la palabra “Om”, que se convierte en parte de esta devoción, se lleva a cabo para prestar atención a su referente, a saber, *īśvara*⁷. La interpretación de *īśvara-praṇidhāna*, como dedicación de todas las acciones (*sarvakriyāṅām arpaṇam*)⁸, ofrecida por Vyāsa⁹ y otros comentaristas está fuera de lugar porque es contraria al concepto de *īśvara* de Patañjali como un ser completamente ajeno a las acciones. Es posible que estos comentaristas, encontrándose ellos mismos bajo influencia teísta, hayan interpretado *īśvara-praṇidhāna* como devoción teísta. Algunos comentaristas posteriores que estuvieron bajo la influencia del Advaita-Vedānta también han proyectado sus puntos de vista sobre el Pātañjala Yoga. El *īśvara* de Patanjali según ellos alcanza el estado de omnisciente, omnipotente y Brahman como Causa Primera.

Pero la peligrosa consecuencia de estas influencias ha sido que el marco conceptual original de los *Yoga sūtra* se ha disfrazado o incluso distorsionado por los comentarios escritos bajo estas influencias. Es necesario, por tanto, desenterrar el escenario original de los *sūtras* y analizar de nuevo su compleja estructura.

II

Aunque el legado del Sāṅkhya en los *Yogasūtras* de Patañjali resulta innegable, se percibe principalmente formando el marco metafísico trascendental de las enseñanzas de Patañjali. Encontramos que las categorías del sistema Sāṅkhya como *prakṛti*, *puruṣa*, *mahat* y *ahaṅkāra* son en su mayoría de carácter trascendental (no empírico). El camino Sāṅkhya hacia la así llamada emancipación (*kaivalya*, aislamiento de *puruṣa* de *prakṛti*) pasa por el conocimiento discriminativo de estas

⁵ YS 1.25

⁶ YS 1.26

⁷ YS 1.27-28

⁸ VB en YS 2.1

⁹ Aquí estoy tratando a Patañjali y Vyāsa como dos autores diferentes, considerando al primero como autor de los *Yogasūtra* y al segundo del *Yogabhāṣya* de acuerdo con la tradición. Bronkhorst (1985) sostiene que el autor del *Yogabhāṣya*, que también se llamaba Patañjali o escribió el *Yogabhāṣya* en nombre de Patañjali, era él mismo el compilador de los *Yogasūtra*. La afirmación bien argumentada de Bronkhorst no afecta mi línea principal de análisis. Implicaría, sin embargo, que si tenemos en cuenta la influencia budista y la síntesis del sāṅkhya y del budismo en la escuela de Yoga, tenemos que tener en cuenta los *Yogasūtra* y el *Yogabhāṣya* juntos.

categorías abstractas. Este emancipador conocimiento de acuerdo nuevamente con el *sāṅkhya*, no es empírico o producto de la meditación, sino intelectual y especulativo. El concepto de realización meditativa está ausente del sistema clásico *Sāṅkhya*. La principal enseñanza de Patañjali que se encuadra en este marco es, sin embargo, empírica y práctica en gran medida. Patañjali enfatiza la meta llamada *samādhi* que se tiene que alcanzar a través de la práctica y convertirla en una cuestión de experiencia. La visión (*prajñā*) que se obtiene mediante la práctica del *samādhi* es nuevamente una visión directa. No es de tipo abstracto o especulativo.

En el *Sāṅkhyakārikā*, Īśvarakṛṣṇa habla de ocho formas (*bhāva*) del intelecto, cuatro de las cuales son *sāttvika* y cuatro *tāmasa*. *Dharma*, *jñāna*, *vairāgya* y *aiśvarya* son las formas *sāttvika*¹⁰. La regulación de la conducta se encuadra en el *dharma*, mientras que la emancipación y el conocimiento son *jñāna*. En el sistema *Sāṅkhya*, el *dharma*, aunque se trata de una forma *sāttvika* del intelecto es un medio para la esclavitud y solo *jñāna* es el camino hacia la emancipación. Por tanto, la regulación moral de la conducta no tiene ningún papel directo que desempeñar en la teoría de la emancipación *Sāṅkhya*. Por otro lado, la regulación moral de la conducta a través de *yamas* y *niyamas* es esencial para dominar el *samādhi* según Patañjali.

La orientación empírico-práctica del Yoga de Patañjali, por lo tanto, no parece tener sus raíces en el *Sāṅkhya*. Aunque es difícil rastrear la fuente exacta de esta orientación, parece seguro que contiene muchos elementos que se pueden reconocer en el budismo y algunos otros en el jainismo.

Algunos estudiosos ortodoxos del Yoga son proclives a afirmar que el yoga de Patañjali, al ser anterior al jainismo y el budismo, estos últimos podrían haber tomado prestadas muchas ideas del primero y no *viceversa*. Se olvida que el comentario más antiguo sobre Yoga, a saber, el *Vyāsaśāstra* interpreta algunos aforismos del cuarto capítulo de los *Yogasūtra* como una crítica de Patañjali hacia el budismo *Yogācāra*¹¹. Los eruditos modernos, por el contrario, aceptan como posible la creación de los *Yogasūtra* entre los siglos II y V. Si se acepta este punto de vista, entonces nuestro estudio sobre los *Yogasūtra* tendrá que enfocarse de forma diferente. La cuestión más importante, sin embargo, podría consistir en identificar la literatura en la que se fundamentan los *Yogasūtra*. La literatura *Sútrica* de cualquier escuela se entiende generalmente como la cristalización o el resumen de la literatura fundamental ya elaborada y disponible. Por ejemplo, la literatura de base de los *Mīmāṃsā-sūtras* son los textos *Brāhmaṇa* y la de los *Brahmasūtra* son los *Upaniṣads*. Aunque la literatura

¹⁰ SK 23

¹¹ En VB IV.21 y IV.24 Vyāsa critica a los budistas llamándolos *vaināsika*.

elaborada de las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika no es anterior a sus *sūtras*, al menos sus formas primeras se pueden consultar en obras como el *Carakasamhitā*. Pues bien, en lo que respecta a los *Yogasūtra* de Patañjali, su marco metafísico se remonta a la literatura Sāṅkhya que ya estaba disponible. Pero cuando buscamos la literatura básica del aspecto práctico y experiencial de los *Yogasūtra*, rara vez la encontramos en la tradición ortodoxa (védica)¹². Por otro lado, un gran número de conceptos que constituyen este aspecto se encuentran mencionados, explicados y discutidos detalladamente en la literatura de la tradición Śramaṇa en general y del Budismo en particular. Por lo tanto, los *Yogasūtra* pueden entenderse mejor a la luz de la literatura sāṅkhya y también budista (y jaina).

Tanto Patañjali en los *Yogasūtra* como Vyāsa en su *Bhāṣya* utilizan términos, conceptos y doctrinas budistas al explicar el aspecto empírico y práctico del Yoga. Pero ellos, a diferencia de Gauḍapāda en el *Māṇḍūkya-kārikā*, no reconocen el legado de Buda o de la literatura budista en parte alguna. ¿Cuál podría ser la razón? Se podría afirmar aquí que la tradición yóguica que estaba disponible para Patañjali y Vyāsa ya contenía muchos elementos del budismo, pero estaban tan asimilados con la tradición yóguica que su identidad separada se desdibujó o desapareció. Esta explicación no es completamente satisfactoria porque hay indicios claros del hecho de que estos autores conocían la identidad separada del budismo. Eran conscientes de la doctrina budista de la momentaneidad así como de la escuela idealista del budismo y también fueron críticos con ellas¹³. Parece que estaban dispuestos a aceptar las ideas budistas sobre la teoría y la práctica de la meditación, pero no querían aceptar las teorías de “sólo la mente” y la “momentaneidad” que estaban asociadas con ellas. Querían ceñirse a la teoría Sāṅkhya del Realismo y la doble eternidad¹⁴. Podrían haber pensado que es posible adaptar la teoría práctica budista de la meditación y aún así mantener la identidad Sāṅkhya del sistema. Esta podría ser la razón por la que toman prestadas muchas ideas de la tradición budista sin reconocerlo¹⁵.

¹² Por ejemplo, el concepto de *Īśvara* como objeto de meditación, la sílaba 'Om' como símbolo de *Īśvara*, la práctica del control sobre la respiración (*prāṇāyāma*) y algunas ideas de este tipo no se encuentran en el budismo o Jainismo pero sí en la tradición ortodoxa.

¹³ Los aforismos 15 al 21 del capítulo IV de los YS constituyen la crítica de Patañjali al idealismo budista y la doctrina de la momentaneidad. Vyāsa, en su comentario de los aforismos 14 al 22, hace explícita la crítica cuando se refiere a los budistas como *Kṣaṇikavādin* y *Vaināśika*.

¹⁴ '*kūṭasthanityatā*' y '*pariṇāminityatā*'. Vide VB 4.33

¹⁵ La situación se puede comparar con un matrimonio tradicional hindú en el que la mujer pierde la identidad adquirida en su primera familia y asume la identidad de la de su marido. Del mismo modo que aquí la teoría de la meditación budista pierde su identidad budista original y se asimila con la identidad sāṅkhya. El éxito de esta conversión es una cuestión diferente.

Otra cuestión relacionada es, si Patañjali y Vyāsa tomaron prestadas muchas ideas de la tradición budista, ¿cuál podría ser el texto o los textos budistas que habrían seguido? No pueden haber seguido los textos Yogācāra o Mādhyamika. Los eruditos tienden a comparar los conceptos del Pātañjala-yoga con el budismo pali. Por ejemplo, La Vallée Poussin ha comparado los aforismos del Yoga con el *Abhidharmakośa* y con el Budismo Pali. S. N Tandon, por otro lado, se ha centrado solo en fuentes Pali. Sin embargo, aunque el contenido del Pātañjala-yoga está próximo a los textos budistas pali, lo más probable es que no siguieran los textos en idioma pali/magadhi, sino algunos textos en sánscrito budista. Los textos como el *Abhidharmakośa* y *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu parecen ser muy relevantes en este contexto. Koichi Yamashita dice en el capítulo final de su libro: “Podemos decir de manera concluyente que Vyāsa utilizó algunas ideas budistas conservadas especialmente en el *Abhidharmakośa* para elaborar la filosofía del Yoga”¹⁶. Sin embargo, la tarea de encontrar en detalle las similitudes y diferencias entre los *Yogasūtra* y el *Yogabhāṣya* por un lado, y el *Abhidharmakośa* y el *Abhidharmakośabhāṣya* por otro, continúa pendiente.

Es importante considerar los puntos de similitud entre el Patañjala-yoga y el budismo seriamente no sólo con el fin de considerar cómo el trasfondo de la literatura budista sobre la meditación podría haber influido en Patañjali y Vyāsa, sino también para entender algunos de los conceptos del Patañjala-yoga en una perspectiva correcta. Tomemos, por ejemplo, dos términos técnicos: *nirodha* y *kleśa*. Son fundamentales para el Pātañjala-yoga. Quiero sugerir que si estos términos se interpretan independientemente de los antecedentes budistas, es probable que nos confundan. En sánscrito clásico, *nirodha* generalmente se toma como supresión¹⁷ y *kleśa* significa aflicción o dolor¹⁸. Si aceptamos estos significados en el contexto del Yoga de Patañjali, entonces la definición de '*yoga*' como '*citta-vṛtti-nirodha*' se entenderá como 'supresión de los estados mentales' y los cinco tipos de *kleśa*¹⁹ se entenderán como cinco tipos de aflicción o dolor. En contraposición a esto, *nirodha* en

¹⁶ Yamashita, pág. 141

¹⁷ El diccionario Monier Williams proporciona los siguientes significados del verbo '*ni-rudh*': retener, detener, obstaculizar, callar, confinar, restringir, controlar, reprimir y destruir. Aquí el verbo es transitivo. La palabra *nirodha* en el budismo se usa generalmente en un sentido intransitivo como cesación, ser detenido/destruido, donde el agente generalmente está ausente. *Nirodha* en el budismo como 'parada' tampoco es transitivo (de la forma 'x detiene y'), sino intransitivo ('y se detiene').

¹⁸ El diccionario Monier Williams proporciona los siguientes significados de la palabra *kleśa*: dolor, aflicción, angustia, dolor por enfermedad, pena. Ninguno de ellos es aplicable al término *kleśa* en los *Yogasūtra*.

¹⁹ A saber, el concepto erróneo (*avidyā*), el egoísmo (*asmitā*), el deseo (*raga*), la aversión (*dveṣa*) y el apego a la existencia (*abhiniveśa*), YS II.3.

el contexto budista significa cesación y *kleśa* significa corrupción o impureza. Estos significados arrojan mas luz sobre los conceptos del Pātañjala-yoga. El yoga como estado de trance meditativo tiene más sentido si se entiende como el cese (que puede ser natural o espontáneo) de los estados mentales en lugar de su supresión (que generalmente es deliberada o forzada)²⁰. De manera similar, tiene más sentido denominar los conceptos erróneos y el deseo como impurezas en lugar de como tipos de dolor. De hecho, hay margen para interpretar la totalidad del Pātañjala-yoga a la luz budista, como una síntesis entre Sāṅkhya y budismo. Será una gran tarea que los eruditos del budismo y del Pātañjala-yoga deben emprender.

Aquí me gustaría centrarme en el tema de forma limitada. Quiero mostrar que debido a la influencia dual del sāṅkhya y el budismo, muchas veces encontramos la escuela de Patañjali oscilando entre los dos sistemas de pensamiento. Dicho de otra manera, a veces encontramos una especie de interacción de las ideas budistas y el sāṅkhya en los *Yogasūtra* de Patañjali. En lo que sigue, trataré de comprender esta interacción de elementos sāṅkhya y budistas con especial referencia a tres nociones (a) *cittavṛttinirodha*, (b) la causa del sufrimiento, (c) *avidyā* y *prajñā*.

III

(a) La noción de *citta-vṛtti-nirodha*

Patañjali define el yoga como *citta-vṛtti-nirodha*. El concepto de *citta*, que es fundamental en la filosofía del Yoga, no es básicamente un concepto del Sāṅkhya. Si Patañjali hubiera estado completamente bajo la influencia del Sāṅkhya, habría utilizado el término *buddhi* o *antaḥkaraṇa* en lugar de *citta*. El concepto de *citta*, por otro lado, es de importancia central en el budismo. El concepto de *cittavṛtti* de Patañjali es muy similar al concepto budista de *caitta* o *cetasika*. La diferencia es que Patañjali ofrece dos clasificaciones diferentes de *cittavṛttis*. La quintuple clasificación²¹ está orientada a la epistemología, mientras que la doble clasificación en *kliṣṭa* y *akliṣṭa* (impuro y puro) está orientada a la psicología moral y la soteriología. La quintuple clasificación tiene sus raíces en parte en la epistemología Sāṅkhya, que acepta tres medios de conocimiento, a saber, *pratyakṣa*, *anumāna* y *āgama*. Pero también parece estar influenciado por la epistemología budista en su aceptación del *vikalpa* (construcción mental) como estado cognitivo. Sin embargo, a diferencia de la clasificación por Patañjali de los *cittavṛttis*, la clasificación budista de *caittas* no es

²⁰ Bronkhorst (1993: 71) también traduce la definición de *yoga* como “El *yoga* es la supresión de las actividades de la mente” y lo asocia con la corriente principal de meditación en las escrituras jainistas e hindúes. Sin embargo, considero esta definición de Yoga como un signo de influencia budista.

²¹ “*vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ / pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ*”, YS I.5-6

principalmente epistémica, sino moral-psicológica-*cum*-soteriológica. Por lo tanto, a través de la doble clasificación de los *cittavṛttis*, Patañjali parece sintetizar la epistemología del Sāṅkhya con la psicología moral budista. Habiendo identificado *cittavṛtti* con *caitta*, podemos decir que los *cittavṛttinirodha* de Patañjali en la terminología budista serán los *caittanirodha*. El estado más *elevado* de trance meditativo en la teoría budista de la meditación se llama *samjñā-vedayita-nirodha* (cese de la percepción y la sensación)²², que según Vasubandhu es *citta-caitta-nirodha* (cese de la mente y los estados mentales)²³.

Patañjali, sin embargo, no deja de lado por completo el marco del Sāṅkhya al definir el yoga como *cittavṛttinirodha*. En el siguiente aforismo (YS I.3) introduce el concepto de veedor (*draṣṭā*) y describe su papel en esta etapa más elevada del trance meditativo. Señala que el veedor (*draṣṭā*, que los comentaristas identifican con *puruṣa*) que en cualquier otro caso se identificaría a sí mismo con las modificaciones de la mente, en este estado permanece en su estado original (el de testigo-conciencia).

La noción de *citta-vṛtti-nirodha* no presupone ninguna entidad eterna por sí misma. *Citta-vṛtti-nirodha* en el Pātañjalayoga a menudo se identifica con *samādhi*. *Samādhi* en el budismo se define como la unidireccionalidad de la mente (“*ekāgratā cittasyā*”), donde ni la mente ni el simple objeto en el que se concentra se consideran eternos. El *nirvāṇa*, que se identifica con el *nirodha* en el budismo, se describe en el *Abhidharmakośa* como un fenómeno incondicionado (*asaṃskṛta-dharma*)²⁴, pero no se describe como una entidad positiva, ni presupone la existencia de ninguna entidad positiva eterna. A diferencia de esto, la descripción de Patañjali del *samādhi* en términos de *draṣṭā* (identificado con el *puruṣa* del Sāṅkhya) es eterna. Patañjali de esta manera intenta sintetizar el modelo budista no eternalista con el marco eternalista del Sāṅkhya.

(b) *Duḥkha* y su causa

²² O *samjñāveditanirodha*. Ver ADKB, II.44. Bronkhorst (1993: 86-7) duda de la opinión generalmente aceptada de que el cese de las ideas y los sentimientos (*samjñāvedayitanirodha*) sea la etapa final de la meditación según el Buda. La principal preocupación de Bronkhorst aquí es: cuál debe haber sido la opinión del propio Buda sobre la meditación. Tanto si el argumento de Bronkhorst es aceptable como si no, mi sugerencia es que la opinión de que *samjñāvedayitanirodha* (lo que Vasubandhu llama *cittacaittanirodha*) sea la etapa final del tipo de meditación *samādhi* según el budismo podría haber estado presente antes del autor de los *Yogasūtra*. Es posible deducir que el Buda compartió con la tradición no budista la técnica de la meditación de concentración (*samādhi* o meditación *samatha* con objetos con forma y sin forma) tras una modificación considerable; aunque la nueva técnica que introdujo fue la meditación de atención plena (*satī*).

²³ Por lo tanto, pregunta, “*kasmāt punarete cittacaittanirodhasvabhāve satyāḥ asaṃjñīsamāpattiḥ samjñāveditanirodhasamāpattīś cocyete?*” (“Si estas etapas son de la naturaleza de *nirodha*, *citta* y *caitta*, ¿por qué se llaman *asaṃjñīsamāpatti* y *samjñāvedayitanirodha samāpatti?*”), *Ibid*

²⁴ “*trividhaṃ cāpyasaṃsaṃskṛtam / ākāśaṃ dvau nirodhau ca...*”, ADK, I.4

El Buda dijo que todas las cosas compuestas son objetos de sufrimiento. Una de las explicaciones fue que cada cosa compuesta (*saṃskāra*) es impermanente y la impermanencia la hace insatisfactoria. En otros casos se da una explicación más amplia. Según él, todo es objeto de sufrimiento en cualquiera de las tres formas: (i) *duḥkhaduḥkhatā*: ciertas cosas son objeto de sufrimiento porque son dolorosas en sí mismas; (ii) *saṃskāraduḥkhatā*: ciertas cosas son objeto de sufrimiento porque son compuestas (*saṃskāra*) en la naturaleza (y por lo tanto están sujetas a destrucción); (iii) *vipariṇāmaduḥkhatā*: ciertas cosas son objeto de sufrimiento porque son causa de sufrimiento. Esta triple explicación del sufrimiento se llama la doctrina de *trividha-duḥkhatā*²⁵.

Siguiendo esta comprensión budista, Patañjali sostiene en el *Yogasūtra* II.15 que todo es objeto de sufrimiento para una persona sabia (que discrimina). Sostiene esta tesis, dando una explicación en términos de *trividha-duḥkhatā* (“*pariṇāma-tāpa-saṃskāra-duḥkhatā*”).

La explicación anterior del sufrimiento parece ser en gran parte empírica. Aunque Patañjali lo acepta, no está completamente satisfecho con ella, ya que también acepta al mismo tiempo el marco metafísico del Sāṅkhya. De esta forma, en el mismo aforismo, complementa la explicación empírica con una explicación metafísica típicamente Sāṅkhya. Proporciona una explicación última en términos de mutua oposición entre los componente últimos de *prakṛti* (*guṇavṛttivirodhāt*).

Así como Patañjali reúne los elementos budista y sāṅkhya en su explicación sobre el carácter insatisfactorio de todas las cosas, también lo hace en su análisis sobre el origen del sufrimiento. En los *Yogasūtra* II.3 a II.15, da una explicación casual del sufrimiento en términos de *kleśas* (defectos o impurezas de la mente) que es en gran parte empírica y está influenciada por la explicación budista. En el capítulo V del *Abhidharmakośa*, Vasubandhu analiza seis *anuśayas* (tendencias latentes) que identifica con los *kleśas* (impurezas)²⁶. Son *rāga* (deseo), *pratigha* (odio), *māna* (ego, orgullo), *avidyā* (concepto erróneo), *drṣṭi* (visión dogmática) y *vicikitsā* (duda)²⁷. Excepto *vicikitsā*, los cinco restantes son comparables a los cinco *kleśas*, a saber, *rāga*²⁸, *dveṣa*, *asmitā*²⁹, *avidyā* y *abhiniveśa*³⁰, respectivamente de la lista de Patañjali.

²⁵ “*tisro hi duḥkhatā, duḥkhaduḥkhatā, saṃskāraduḥkhatā, vipariṇāmaduḥkhatā ca*”, ADKB, VI.3

²⁶ Vasubandhu distingue entre *kleśa* dormido (*prasupta*) y *kleśa* despierto (*prabuddha*) e identifica al primero con *anuśaya*. Ver ADKB, V.2. *Prasupta* es un tipo o una etapa de *kleśa* según el *Yogasūtra* (YS, II.4).

²⁷ Patañjali no otorga el estado de impureza a la duda (*vicikitsā* o *saṃśaya*), pero la incluye en la clasificación de los *cittavṛttis*.

²⁸ Existe una sorprendente similitud entre la definición de *rāga* de Patañjali como '*sukhānuśayī rāgaḥ*' (YS II.7) y un comunicado citado por Vasubandhu, '*so 'sya bhavati sukhāyām vedanāyām rāgānuśayaḥ*'. ADKB, V.2 (pág. 279)

En la explicación de Patañjali en términos de *kleśas*, *avidyā* representa la impureza fundamental, la causa raíz de todos los sufrimientos. (Veremos que Patañjali define *avidyā* de manera típicamente budista). Las últimas tres *kleśas* de la lista de Patañjali corresponden a las tres clases de *trṣṇā* aceptadas en el budismo, a saber: *kāmatrṣṇā*, *vibhavatrṣṇā* y *bhavatrṣṇā* (deseo de placer, aversión y deseo de nacer, es decir, miedo a la muerte) respectivamente.

En los *Yogasūtra* II.16 a II.18, Patañjali vuelve a la explicación Sāṅkhya de la causa del sufrimiento. Aquí, la unión de *prakṛti* (*dṛśya*) y *puruṣa* (*draṣṭā*) se considera en sí misma como la causa del sufrimiento que debe evitarse.

Aquí encontramos que Patañjali presenta una explicación de estilo budista y otra explicación de estilo Sāṅkhya sobre la causa del sufrimiento casi por separado. Los presenta en yuxtaposición pero no los relaciona ni formula una síntesis clara de ellos. Es posible que Patañjali quiera llegar a la síntesis entre las dos distinguiendo entre impurezas sutiles y groseras. En los *Yogasūtra* II.10 y II.11 se sugiere que las manifestaciones burdas de los *kleśas* podrían superarse con la ayuda de la meditación, pero los *kleśas* sutiles *solo* pueden superarse mediante el proceso inverso por el cual las manifestaciones de *Prakṛti* se funden en su origen. Así pues, parece que la metafísica Sāṅkhya opera a un nivel sutil y la teoría y práctica budista supera los sufrimientos a un nivel denso. Esta distinción hecha por Patañjali tiene su trasfondo en la distinción de Vasubandhu entre *bhāvanā-heya-kleśa* y *darśana-heya-kleśa*³¹. Para Vasubandhu, las impurezas groseras como la lujuria y el odio pueden abandonarse con la ayuda de la meditación. Pero las impurezas más sutiles, como los conceptos erróneos y las opiniones dogmáticas, solo pueden abandonarse con la ayuda de una visión correcta. Esta visión correcta para Vasubandhu es la visión de las cuatro nobles verdades y de la impermanencia de todas las cosas. Aunque Patañjali acepta la distinción básica entre los dos tipos de *kleśas* que deben abandonarse mediante la meditación y la visión correcta, respectivamente, reemplaza la concepción budista de la visión correcta por el concepto Sāṅkhya de la visión correcta, que consiste en la discriminación entre *prakṛti* y *puruṣa* (que es seguido por la fusión de todas las manifestaciones en *prakṛti-pratiprasava*). Por lo tanto, reemplaza el '*darśana-heya*' de Vasubandhu por '*pratiprasava-heya*'. La situación, sin embargo,

²⁹ Vasubandhu también usa las palabras *asmitā* y *asmimāna* para *māna*. Consultar ADK, V.11 y ADKB sobre ello. Sin embargo, Patañjali asimila *asmitā* con el *ahaṅkāra* del sistema Sāṅkhya. Ver la discusión de *asmitā* en la siguiente sección.

³⁰ Vasubandhu explica la visión dogmática como *abhiniveśa*. Ver ADK, V.8

³¹ Vasubandhu analiza en detalle la cuestión de qué impurezas deben abandonarse mediante la meditación (*bhāvanā*) y cuáles mediante la visión o intuición (*dṛk* o *darśana*) en ADK y ADKB, V.4-14

parece ser aun más compleja, porque los conceptos de Patañjali de *avidyā* y *prajñā* están nuevamente dominados por consideraciones de estilo budista.

(C) *Avidyā* y *prajñā*

El concepto del Yoga sobre *avidyā* no siempre se ha entendido con total claridad. Vyāsa y otros comentaristas han identificado *avidyā* con *viparyaya*, uno de los *citta-vṛttis*. Pero aunque *avidyā* podría interpretarse como un tipo especial de *viparyaya*, no puede identificarse con *viparyaya* como tal. Cualquier falsa cognición o identificación errónea es *viparyaya*. Pero la *avidyā*, que está en la raíz de todas las *kleśas*, es un tipo especial de identificación errónea, que es bastante diferente de la identificación errónea que encontramos en nuestra vida diaria.

Aunque *avidyā* no puede identificarse con *viparyaya*, que es una especie de *cittavṛtti*, no es irrelevante para los *cittavṛttis* en general. Como hemos visto, Patañjali avanza dos clasificaciones de los *citta-vṛttis*. Una es una clasificación doble en *kliṣṭa* y *akliṣṭa*³², que se ha efectuado desde un punto de vista moral-espiritual. La otra es la quintuple clasificación en *pramāṇa*, *viparyaya*, *vikalpa*, *nidrā* y *smṛti*³³, que se ha efectuado desde un punto de vista epistemológico. El hecho de que un estado mental particular sea epistemológicamente verídico o no verídico no implica necesariamente que sea moral y espiritualmente sólido o incorrecto (respectivamente). El *pramāṇa-citta-vṛtti* (conocimiento verdadero) es epistemológicamente sólido. Pero una persona puede estar inclinada a tener un conocimiento verdadero debido a algún deseo, aversión o confusión acerca de lo que es permanente y lo que es impermanente. En ese caso, el mismo estado de la mente se llamaría impuro (*kliṣṭa*) -un estado moral-espiritual poco sólido. Por otro lado, ciertas ilusiones, aunque son estados mentales epistemológicamente no ciertos, pueden no ser estados impuros, ya que pueden no involucrar deseo o aversión. Un palo medio sumergido en agua, por ejemplo, parece inclinado incluso ante una persona liberada.

Avidyā, según Patañjali, es la base de todas las demás impurezas. Por tanto, es más correcto incluir *avidyā* en la doble clasificación de *citta-vṛttis* impuros y puros (*kliṣṭa* y *akliṣṭa*) que en la quintuple clasificación en *pramāṇa*, *viparyaya* etc.

Aunque el concepto de *avidyā* no puede identificarse con el concepto *viparyaya* del yoga, puede identificarse con el concepto budista de *viparyāsa*. Tanto el concepto *avidyā* del Yoga como el *viparyāsa* del budismo aluden a la identificación errónea de objetos impermanentes como permanentes, impuros como puros, desagradables

³² “*vṛttayaḥ pañcatayyaḥ, kliṣṭākliṣṭāḥ*”, YS I.5

³³ YS I.6

como agradables y sin esencia, como los que poseen esencia³⁴. Este concepto de *avidyā/viparyāsa* es un concepto típicamente budista en el sentido de que presupone que todos los fenómenos son no eternos y no sustanciales (sin esencia). Por otro lado, tenemos versiones típicamente eternalistas y sustancialistas de *avidyā* sostenidas por sistemas como el Sāṅkhya y el Vedānta. Estos sistemas aceptan la existencia de ambas: una realidad eterna por un lado y el mundo fenoménico no eterno por el otro. Hablan de seres que poseen una sustancia denominada sí-mismo o alma frente a fenómenos empíricos que no la poseen. Por lo tanto, identificar erróneamente lo no-eterno con lo eterno, así como lo eterno con lo no-eterno implicaría a *avidyā* en estos sistemas. Del mismo modo, identificar erróneamente los objetos sin esencia con los que la poseen y los que la poseen con los que no la tienen nos conduciría a lo mismo. El hecho de que Patañjali no presente su concepto de *avidyā* de una manera tan eternalista, sino que lo presente de una manera típicamente budista indica claramente que se encuentra bajo la influencia del budismo.

La concepción budista de *avidyā*, que no presupone ninguna entidad eterna, se consideraría inadecuada o al menos incompleta en un marco eternalista. Y dado que Patañjali había aceptado el marco eternalista del Sāṅkhya, podría haberse sentido insatisfecho con la concepción no eternalista de *avidyā* que él mismo presentó. Esto podría haberlo inducido a regresar al marco del Sāṅkhya en el siguiente aforismo³⁵ donde define el segundo *kleśa*, a saber, *asmitā* (ego). Patañjali lo define como una falsa unión entre *drkśakti* y *darśanaśakti*. Por *drkśakti* Patañjali quiere decir *draṣṭā*, el veedor, es decir, *puruṣa*. Por *darśanaśakti* se refiere a 'la acción de ver', que es el aspecto activo de la cognición. *Darśanaśakti* se refiere así al *buddhi* del sistema Sāṅkhya, que es responsable de todas las actividades cognitivas. Vyāsa, el comentarista, fundamenta esta interpretación refiriéndose a la declaración de Pañcaśikha de que quien no ve a *puruṣa* como distinto de *buddhi* considera a *buddhi* como *ātman*, es decir, como uno mismo³⁶. La consideración de *asmitā* como unión falsa entre *puruṣa* y *buddhi*, nos da una concepción típicamente Sāṅkhya sobre un concepto metafísico erróneo.

Patañjali de esta manera parece presentar una doble idea de ignorancia/concepción falsa que está en la raíz del sufrimiento. El primer aspecto de ella es la falsa concepción de la realidad que consiste en ver erróneamente algo

³⁴ “*catvāro viparyāsāḥ. a nitye nityamiti, duḥkhe sukhamiti, āsūcau śucīti, anātmny ātmeti*”, ADKB, V.8. La definición de Patañjali de *avidyā* es paralela a ésta: “*anityāśuciduḥkhānātmāmasu nityaśucisukhātmakhyātir avidyā*”, YS II.5

³⁵ “*dṛgdarśanaśaktyor ekātmatā iva asmitā*”, YS II.6

³⁶ “*buddhitāḥ param puruṣamākāraśīlavidyādibhirvibhaktamapaśyan kuryāttatrātmabuddhim mohena*”, VB II.6

eterno, puro, placentero y poseedor del alma. Patañjali lo llama *avidyā*. El segundo aspecto consiste en la confusión metafísica entre la conciencia pura y pasiva de *puruṣa* y la actividad cognitiva del intelecto (*buddhi*). Patañjali lo llama *asmitā*. Patañjali presenta los dos aspectos uno tras otro pero no resalta ninguna relación clara entre ellos.

En la estructura bipolar del pensamiento de Patañjali tenemos *avidyā* y *asmitā* como las formas básicas de la ignorancia, por un lado, y *prajñā* y *vivekakhyāti* como las formas de la sabiduría, por el otro. La concepción de Patañjali sobre *prajñā* como la sabiduría liberadora tiene sus raíces en el budismo.

En el budismo se reconocen tres tipos de sabiduría (*prajñā*). En las primeras etapas del camino hacia la emancipación del sufrimiento encontramos el conocimiento verbal/revelado sobre lo impermanente, impuro, desagradable y carente de realidad. Este tipo de conocimiento verbal/revelado se llama *śrutamayī prajñā*. Esta sabiduría se fortalece más adelante con la ayuda del razonamiento. La forma de sabiduría que surge a través de ella se llama *cintāmayī prajñā*. Pero incluso esta forma de sabiduría es imperfecta; se alcanza la perfección mediante la práctica de la concentración meditativa. La sabiduría en su forma perfecta se llama *bhāvanāmayī prajñā*. Es la visión directa de la realidad³⁷.

Patañjali acepta la misma clasificación de *prajñā* y la denomina como *śrutaprajñā*, *anumānaprajñā* y *ṛtaṃbharaprajñā* (sabiduría que lleva en sí misma la verdad).

Es interesante notar que los tres tipos de *prajñā* corresponden (en orden inverso) a los tres *pramāṇas*, a saber, *pratyakṣa*, *anumāna* y *āgama* aceptados por Patañjali. Curiosamente de nuevo, estos son los mismos *pramāṇas* que se aceptan en el sistema Sāṅkhya. Pero las funciones de estos tres *pramāṇas* vis a vis frente al conocimiento liberador en los dos sistemas, a saber Sāṅkhya y Yoga, son fundamentalmente diferentes. En el *Sāṅkhyakārikā* (verso No. 5) se nos dice que los objetos que son sutiles o trascendentes no son los objetos del conocimiento directo, sino los objetos del razonamiento especulativo (*sāmānyatodṛṣṭa anumāna*) o del conocimiento de las escrituras (*āgama*). Por lo tanto, el conocimiento liberador del sāṅkhya que consiste en la discriminación entre las últimas categorías trascendentes, a saber *prakṛti* y *puruṣa*, es en última instancia, intelectual o procedente de las escrituras. Por otro lado, el conocimiento emancipatorio según el Yoga de Patañjali es de carácter meditativo y directo. El *ṛtaṃbharā prajñā* del Yoga de Patañjali comparte esta característica con el *bhāvanāmayī prajñā* del budismo primitivo.

³⁷ Los tres tipos de *prajñā* se explican en ADKB, VI.5.

Pero el *bhāvanāmayī prajñā* del budismo consiste en ver las cosas como no eternas, impuras, desagradables y sin esencia. Representa la negación radical de *viparyāsas* (que Patañjali identifica con *avidyā*). Es claramente no eternalista. Es muy posible que Patañjali no estuviera completamente satisfecho con ello, ya que había aceptado el marco eternalista del Sāṅkhya. Así que con frecuencia se refiere a *vivekakhyāti* (conocimiento discriminativo), que es un concepto típicamente sāṅkhya del conocimiento emancipador.

Patañjali introduce el concepto de *prajñā* también en el segundo capítulo de los *Yogasūtra*, como comprensión suprema de siete pasos (*saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā*)³⁸ La explicación de Vyāsa sobre esta comprensión de siete pasos expone una síntesis del budismo y del Sāṅkhya. De hecho, aquí básicamente Patañjali y más tarde Vyāsa están usando el marco de las cuatro nobles verdades en la forma de *heya*, *heyahetu*, *hāna* y *hānopāya* (1. Sufrimiento futuro que debe abandonarse. 2. Causa de lo que debe abandonarse. 3. Abandono del objeto que debe ser abandonado y 4. Medios para abandonar lo que tiene que ser abandonado). En el budismo, las cuatro nobles verdades (el sufrimiento, la causa del sufrimiento, el cese del sufrimiento y el camino que conduce al cese del sufrimiento) se elaboran con más detalle en términos de su naturaleza, el tratamiento que se les debe dar y el estado de haberles dado el debido tratamiento. De esta manera, las cuatro nobles verdades asumen doce formas. La tradición budista sostiene que el Buda tenía un conocimiento doce veces superior de las cuatro nobles verdades³⁹. El conocimiento doce veces superior se puede presentar en forma tabular de la siguiente manera:

Verdad: la forma de la verdad por conocer	La naturaleza de la verdad (<i>satya</i>)	¿Qué se debe hacer con la verdad (<i>krtya</i>)?	Lo que hay que hacer, hecho está (<i>krta</i>)
<i>duḥkha</i>	1. Sufrimiento de diversa índole	5. Ser conocida plenamente (<i>parijñeyam</i>)	9. Se conoce plenamente (<i>parijñātam</i>)
<i>samudāya</i>	2. <i>Avidyā</i> o <i>tṛṣṇā</i> como causa de sufrimiento	6. Ser abandonada (<i>prahātavyaḥ</i>)	10. Está abandonada (<i>prahīṇaḥ</i>)
<i>nirodha</i>	3. Cese del sufrimiento	7. Realizarse (<i>sākṣātkartavyaḥ</i>)	11. Está realizada (<i>sākṣātkṛtaḥ</i>)
<i>mārga</i>	4. Noble óctuple sendero	8. Ser practicada (<i>bhāvayitavyaḥ</i>)	12. Está practicada (<i>bhāvitaḥ</i>)

³⁸ “*tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā*”, YS II.27

³⁹ Vasubandhu lo llama el camino de doce *aspectos* del conocimiento (*drīṃmārga*) y lo identifica como la rueda de doce aspectos del *dharma* (*dvādaśākāram dharmacakram*). Lo explica así: “*¿Katham dvādaśākāram? caturṇām satyānām tridhākaraṇāt. duḥkham samudayo nirodho mārga iti. parijñeyam praheyam sākṣātkartavyam bhāvayitavyamiti. parijñātam prahīṇam sākṣātkṛtam bhāvitaṃ*” ADKB, VI.54

Todo esto se encuentra en el trasfondo de la explicación de Vyāsa sobre la comprensión última de siete pasos.

Vyāsa clasifica aquí la comprensión emancipadora en dos liberaciones: liberación cognitiva y liberación mental (*prajñāvimukti* y *cetovimukti*)⁴⁰. Incluye cuatro tipos de comprensión bajo la liberación cognitiva y tres tipos de comprensión bajo la liberación mental⁴¹. La liberación cognitiva se explica de cuatro formas como: 1. *Heya* es conocida totalmente de modo que nada queda por conocer, 2. Las causas de *heya* se han destruido de manera que ninguna de ellas queda por destruir, 3. El abandono se realiza por absorción en la cesación (*nirodha-samādhi*) y 4. Se practican los medios para el abandono en forma de conocimiento discriminatorio. La comprensión cuádruple refleja claramente el conocimiento cuádruple bajo la fórmula “lo que se debe hacer, hecho está”, que se muestra en la última columna de la tabla anterior. Vyāsa entonces explica la triple liberación mental (*cittavimukti*) como 1. *Buddhi* ha cumplido su función 2. Los *guṇas* tienden a fusionarse en sus causas para no emerger de nuevo. 3. *Puruṣa* brilla como ser puro sin ninguna relación con los *guṇas*. Puede comprobarse claramente que explica la liberación mental vívidamente en la terminología del Sāṅkhya⁴².

IV

En la discusión anterior hemos visto que Patañjali al tiempo que presenta algunas ideas fundamentales de su filosofía está bajo la doble influencia del Sāṅkhya y del budismo. La influencia del Sāṅkhya consiste en gran medida en la aceptación de Patañjali del marco metafísico trascendente en el que *prakṛti* (que Patañjali denomina como *guṇas*, *drśya*, etc.) y *puruṣa* (que Patañjali denomina *draṣṭā*, *drkśakti* y también como *puruṣa*) son las categorías básicas. La incorrecta identificación de *puruṣa* con *prakṛti*, o, para ser más específicos, con *buddhi* (que Patañjali llama *darśana-śakti*), y la no discriminación entre ellos, equivale al error metafísico que se manifiesta en la formación del ego (*asmitā*), mientras que el conocimiento emancipador consiste en discriminar entre las dos categorías. En este estado de conocimiento discriminatorio, se supone que *puruṣa*, el veedor, desempeña su papel básico de testigo pasivo, que no desempeña en otros momentos debido a la mezcla con las operaciones del intelecto (*buddhi*).

⁴⁰ Esta doble consideración de la liberación se encuentran en el Sutra budista. “*Dve vimuktī sūtra ukte. cetovimuktiḥ prajñāvimuktiśca*”, ADKB, VI.76

⁴¹ “*eṣā catuṣṭayī kārya-vimuktiḥ prajñāyāḥ cittavimuktistu trayī...*”, VB II.27

⁴² Ver VB II.27. La Vallée Poussin afirma que los últimos tres *prajñās* se asemejan a lo que el *Arhat* llama *kṣayajñāna* y *anuṭpādajñāna*. Sin embargo, aunque existe una similitud formal entre los dos, el uso de la terminología Sāṅkhya en la explicación de Vyāsa no puede pasarse por alto.

Por otro lado, se encuentra la influencia budista que consiste en gran parte en el mensaje empírico-práctico contenido en los *Yogasūtra* según el cual no el conocimiento especulativo de algunas categorías metafísicas, sino la regulación práctica de la propia vida con la ayuda de *yama-niyamas* (observancias y regulaciones morales-espirituales), *dhāraṇā-dhyāna-samādhi* (meditación conducente a la cesación de las operaciones de la mente) y *prajñā* (la visión liberadora que observa todos los fenómenos como impermanentes, impuros, desagradables y sin esencia) constituyen el camino a la liberación del sufrimiento.

También hemos visto que el enfoque del Sāṅkhya era eternalista, al contrario que el enfoque budista. Patañjali, sin embargo, los integra y trata de producir una síntesis entre los dos. Parece hacer esto aceptando el primero como marco y encajando el segundo en él.

El intento de Patañjali por la síntesis entre los dos elementos plantea algunas cuestiones filosóficas. ¿Pueden ir juntos el eternalismo y el no eternalismo? ¿Es necesario que la forma empírica/práctica de emanciparse del sufrimiento, que es el mensaje central del Yoga de Patañjali, deba presentarse en el marco metafísico eternalista del Sāṅkhya o puede presentarse independientemente de él? ¿Patañjali y Vyāsa han logrado sintetizar los dos sistemas juntos y crear un todo homogéneo a partir de ellos? Estos temas nos llevan a un tipo diferente de investigación que tiene implicaciones tanto filosóficas como prácticas.

Bibliografía con abreviaturas

Fuentes primarias:

- 1) ADK: *Abhidharmakośa* como en *Abhidharmakośabhāṣya de Vasubandhu*, editado por el profesor P. Pradhan, instituto de investigación KP Jayaswal, Patna, 1967
- 2) ADKB: *Abhidharmakośabhāṣya* como en el Prof. P. Pradhan (ed.) (1967) arriba.
- 3) SK : *Sāṅkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa (con Sāṅkhyatattvakāumudī de Vācaspatimīśra)*, Jaya Krishna das Haridas G, Benares, 1937
- 4) YS: *Yogasūtra*, tal como se incluye en *Pātañjalayogadarśanam, Tattvavaiśārādī-saṁvalita-vyāśabhāṣya-sametam*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1963
- 5) VB: *Vyāśabhāṣya* en los *Yogasūtra*, tal como se incluye en *Pātañjalayogadarśanam, Tattvavaiśārādī-saṁvalita-vyāśabhāṣya-sametam*, (1963) arriba.

Fuentes secundarias:

- 1) Bronkhorst, Johannes, "Yoga and Śeśvara Sāṅkhya", publicado en *Journal of Indian Philosophy*, 9 (1981), págs. 309-320
- 2) Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Motilal banarsidass, Delhi, 1993 (Segunda edición)
- 3) Bronkhorst, Johannes, "**Patanjali y los Yoga Sutras**", publicado en *Studien zur Indologie und Iranistik*, 10 (1984 [1985]), págs. 191-212)

- 4) Hirakawa, Akira, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* (Edición P. Pradhan), Primera parte, Daizo Shuppan Kabushikikaisha, Tokio, 1973
- 5) La Vallee Poussin, “**El Budismo y el Yoga de Patañjali**”, publicado en Melanges Chinois et Bouddhiques (volumen 1936-37) (traducción al marathi de SM Bhave publicado en *Parāmarśa*, Vol. 13, N ° 4, febrero de 1992.)
- 6) Monier-Williams, Sir Monier: *Diccionario sánscrito-inglés*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1976
- 7) Tandon, SN, *Una reevaluación de los Yogasūtras de Patañjali a la luz de las enseñanzas de Buda*, Instituto de Investigación Vipassana, Igatpuri, 1998 (Segunda edición)
- 8) Yamashita, Koichi, *Pātañjala Yoga Philosophy with Reference to Buddhism*, Firma KLM Pvt. Ltd., Calcuta, 1994